

Zsidai Ágnes

Coactus tamen volui

Úgy vélem, Bibó István életművében Cicero, a római filozófus, államférfi és szónok híres mondása: „Coactus tamen volui” – „kényszerítettek, mégis én akartam” – három vonatkozásban is igaz és érvényes. Igaz, mint *jelige*, ugyanis ez az idézet volt a 22 éves szegedi joghallgató *Kényszer, jog, szabadság* című pályaművének mottója. Másodszor igaz mint előfeltevéseiből logikailag helyesen levezetett tudományos tétel. Tanulmányunkban ennek bizonyítására vállalkozunk. S harmadsorban is igaz mint Bibó emberi, erkölcsi lény mivoltára, magatartására jellemző mondás: politikai kényszerek között, a szabadon való döntés értelmében.

Elképzelhető, hogy Bibó jeligeválasztása összefüggött a XIX. század Cicero-recepciójával, egyáltalán az antik történelem iránti megnövekedő érdeklődéssel. Jóllehet, a hatalmasság – alávetettség, kényszerítettség – szabadság a filozófia, az irodalom s a művészetek örök témái, de talán nem is gondolnánk, hogy a jogról szóló bőszes irodalomban a kényszer *tudományos* fogalma, szerepének tárgyalása – mint a hatalmi elméletek kifinomultabb változata – csak ekkor jelenik meg, s válik aztán a XX. sz. első feléig alapvető kérdésfeltevessé. A jog, a kényszer és a szabadság problematikája persze belesimul az idealizmus és realizmus filozófiai ellentétének a jogelmélet területén a természetjog és a pozitívizmus formájában megjelenő, több mint kétezer éves ősi vitakérdésbe. Az egyik szélsőséges megfogalmazása szerint „a jog nem más, mint a valóság egy része, társadalmi tények egymással való összefüggése, mely az emberi társadalom erőviszonyait, a hatalmasok akaratát tükrözi vissza” (BIBÓ 1934; ZSIDAI 2008, 235), ezzel szemben a másik álláspont azt állítja, hogy „a jog a tiszta értékek világából származó természetjogi szabályoknak” (BIBÓ 1934) felel meg.

Persze régi megállapítás, hogy a jog összefügg a hatalommal, a kényszerrel mint társadalmi jelenséggel, mégpedig legtöbbször a szabadság ellentétéként megfogalmazva. Ami újdonság, hogy a XIX. században a pozitívizmus különböző változatainak kibontakozása, konkrétan a törvénypozitívizmus nyomában az újkantianizmus kontinensen való uralkodóvá válása következtében a hatalomelméleteknek be kellett látniuk, hogy a kényszer nem pusztán tényyszerűség (Sein), hanem követelmény, szabály, érvényesség (Sollen) is egyben, s hogy más társadalmi szabályok, pl. az erkölcsiek is gyakorolnak kényszert. A kényszerelméletek aztán tisztázták, hogy a jog olyan követelményrendszer, amelyet szükség esetén a mindenkor hatalom kényszer alkalmazásával keresztülvisz. Kérdésként vetődött fel azonban, hogy a kényszer alkalmas kritérium-e a jog más társadalmi szabályoktól való elhatárolásához, a jog differencia specifikájának megragadásához?

A fiatal Bibó István nagy valószínűséggel szegedi professzora, Horváth Barna előadásain, írásai révén, valamint Somló Bódog és Moór Gyula könyveiben találkozott először a kényszerelméletek problémafelvetésével, továbbá azok kritikaival, amelyeknek már 19 évesen – először saját költségén, majd ösztöndíjak segítségével – utána is jár Bécsben, Hans Kelsen, Alfred Verdross, Felix Kaufmann előadásait hallgatva. Feltehetőleg e stúdiumok eredményeképp írja meg a *Jog és kényszer* és *A nemzetközi kényszeraktus elmélete Kelsennél* című szemináriumi dolgozatait. Ezek az „ujjgyakorlatok” szolgálnak alapul az 1933-ban írt jogbölcseleti főművéhez, a *Kényszer, jog, szabadság* című munkájához, amely 1935-ben jelenik meg. (ZSIDAI 2007, 762–771.)

ELŐFELTEVÉSEK

Mielőtt azonban a „Coactus tamen volui”, a kényszer és szabadság bibói elemzésébe, valamint ezekkel összefüggően a jog konstrukciójának ábrázolásába belemen-nénk, mintegy előkérdésként rögzítenünk kell ismeretelméleti, ontológiai és módszertani előfeltevéseit.

A XX. század első felében a német kultúrkörben a (jog)filozófiában megkerülhetetlenek az újkantianizmus módszertani tézisei: a *Sein* (lét) és a *Sollen* (kellés) dualizmusának, kettéválasztásának ismeretelméleti előfeltevése, továbbá a *módszertisztaság* – vagyis a lét sajátos törvényszerűségének, a kauzalitás és a kellés normatív törvényszerűségének, sőt szétartásának – követelménye. Kelsen a lét és kellés dualizmusát *formállogikai* úton alapozza meg, sőt radikalizálja azt. A kettő egymásból való levezethetlenségének következtében a lét és kellés ontológiai problémáját az *ismeretelmélet* területére csúsztatja,¹ köztük mindennemű közvetítési lehetőséget módszerszinkretizmusnak bélyegezve.

Horváth Barna – jóllehet a kelsenizmust jelöli meg elméletének egyik ismeretelméleti forrásaként – törekvése arra irányul, hogy kiszabaduljon a tiszta jogtan egyoldalúságából, mégpedig anélkül, hogy annak módszertani eredményeit lerombolná. Rámutatva a normativizmus elméleti buktatóira és hiányosságaira, jogszociológiájába az angolszász ihletésű *pragmatikus-empirikus* paradigma hatására a jog társadalmiságának, történetiségének, tér-időbeliségének és változhatóságának beemelésével *ontológiai előfeltevéseket* vesz fel.

Az ontológiai és ismeretelméleti előfeltevések közötti diszkrepanciát a *szinoptikus* látásmód oldja fel anélkül, hogy a *módszertisztaság* neokantiánus követelményét megsértené. Mivel tény és érték egymást kizáró logikai fogalmak, Sein és Sollen nem képezhetnek harmadik ismerettárgyat, ennél fogva nem is rendelkezhet harmadik típusú törvényszerűséggel. Ennek megfelelően a *jog* csak *reflexív gondolati képződményként* (tárgykettősségként) képzelhető el, amely nem rendelkezik önálló módszerrel. Horváth *processzuális* jogszemléletében a jog mint tény és

¹ Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a Sein és Sollen vonatkozás nélkül állnának egymás mellett, ezt a problematikát azonban Kelsen kirekeszti a tiszta jogtan vizsgálódásából, és a jogszociológia illetékességi körébe utalja. „Mindazonáltal a jog társadalmi jelenség” – vallja Kelsen, de ha csak ekként vizsgálánk, akkor a jogtudomány beleolvadva a természettudományba. (In Kelsen 1988, 1.) Ezért a jogot a Sollen birodalmába utalja, s azt mint transzcendentális logikai kategóriát határozza meg. „A jogi normát ... olyan hipotetikus ítéletnek tekint, mely valamely feltételt képező tényállásnak egy feltételtől függő következménnyel történő sajátos összekapcsolódását fejezi ki.” (i. m. 12.) Kelsen a Sollen formális kategóriájával azonban csak a jog főfogalmát adja meg: annak differencia specifikáját a *kényszerben*, így módon a jog lényegét *kényszerrend* mivoltában látja.

érték, természet és norma *szinoptikus* összenézéseként a társadalom legfejlettebb, legintézményesedettebb eljárási szerkezetében konstituálódik.

Bibó István torzón maradt jogbölcseletében Horváth nyomdokain halad ugyan, de a kelsenizmustól való elszakadásban meghaladja mesterét. Jóllehet nem fejt ki nyílt kritikát sem Kelsen, sem Horváth – a maguk nemében zárt – vegytiszta rendszerével szemben, de az ifjú tudósban motoszkál a kérdés: hol van a hús-vér, az érző, értéket hordozó, irracionális ember? Ennek megragadására átértelmezi Kelsen és Horváth ismeretelméleti, illetve ez utóbbi ontológiai előfeltételezéseit. Mindenekelőtt a valóság (Sein) egészére feltételezi a *determináció* értelmében felfogott átfogó *kauzalitás* törvényszerűségének uralmát. Ezen belül megkülönbözteti a természet (Sein1) világra vonatkozó, szűkebben, vagyis az *ok-okozat* egymásutániságában felfogott kauzalitást, valamint a lelki és társadalmi valóságra (Sein2) vonatkozó, Henri Bergsonnak, az intuíciót, élményt középpontba helyező, az emberi lélek autonómiáját valló spiritualista életfilozófiájának hatására kidolgozott *szabadság/spontaneitás* törvényszerűségét.² Ezen túl még Nicolai Hartmann hatására a kauzalitás és a spontaneitás között felállítja az ún. *biológiai törvényszerűséget*. (Mindezek mellett neokantiánus módon – de semmiképp nem a közvetíthetetlenség értelmében – feltételezi a lét (Sein) és a kellés (Sollen) logikai ellentétét.) Ezek az ontológiai és ismeretelméleti előfeltevések egyben a jog vizsgálatát tekintve új típusú módszertani állásfoglalást is jelentenek.

Jogelméleti konstrukciója során ugyanis nem racionális, deduktív, hanem ún. *empirikus* eljárást követ. Jóllehet a racionális eljárás gondolatilag „tisztábbnak” tűnik, mégis, ha a társadalmi, emberi-lelki, de akár a jogi jelenségek megismerése folyamán deduktív módon rendezzük az ismeretanyagot, akkor az „azt a veszélyt rejt magában, hogy az előre megállapított fogalom nem egyezik az élmények és képzetek világában meg-lévő tapasztalati fogalommal, de az elméleti gondolatmenet során azzal felcserélődik (inverziós eljárás).” (BIBÓ 1986, 7.) A dedukció gyenge eredményeket ér el – különösen az erkölcs és a lélektan területén.

Bibó célja egyértelmű: az *ismerettárgy tapasztalati valóságát* igyekszik megragadni. „Az *empirikus eljárás* nem dedukció valamely előre megfogalmazott racionális állásfoglalásból, hanem *tapasztalati tényeken alapuló* s a fogalmi megismerés felé haladó *kritikája* egy irracionális állásfoglalásnak... nem akarjuk a jelenségek fogalmi megismerését teljességgel szubjektívvá tenni, hanem a vizsgált jelenség tapasztalati valóságát, irracionális elemeit igyekezünk a lehető legközvetlenebbül megragadni, hogy azután a logikai fogalmat a tapasztalati 'fogalommal' egyezően határozhassuk meg.” (BIBÓ 1986, 8–9.)

Mindezen ismeretelméleti-ontológiai és módszertani előfeltevések rögzítése után ismerkedjünk meg Bibó kényszer és szabadság karakterológiájával, törvényszerűségekre való beágyazásukkal, illetve objektiválódásukkal, majd röviden a jogban való szinoptikus képződményként való megjelenésükkel.

² „Álláspontunk szerint az a tény..., hogy az emberi lélek és társadalmi valóság megismerésében a valóság-tudományi és normatudományi módszernek *egyaránt* jelentősége van, már magában foglalja, hogy a lelki és társadalmi valóság sem követhet a természeti kauzalitás világával azonos törvényszerűségeket... Nemcsak a lelki és társadalmi valóság jelenségei, hanem az ember lelkiétől befolyásolt és társadalmilag jelentős természeti funkciói sem érthetők meg, ha nem vesszünk fel a természeti kauzalitástól különböző olyan *valóság-tudományi* törvényszerűséget, mely elegendő magyarázatát adja a valóság és érték *konkuráló* jelenlétének. Ezt a törvényszerűséget nevezzük *spontaneitásnak*. Kauzalitás és spontaneitás azután összefoglalhatók egy *tágabb értelemben vett kauzalitás* alatt, mely tulajdonképpen nem más, mint a valóság általános törvényszerűsége, és mint ilyen, nem azonos a természeti kauzalitással.” (Bibó István: *Kényszer, jog, szabadság*. In Bibó 1986, 15. lábjegyzet, 15–16.)

A KÉNYSZER ÉS SZABADSÁG MINT SZUBJEKTÍV ÉLMÉNY KARAKTEROLÓGIÁJA

Bibó jogelméletének egyik alapvető társadalomelméleti kiindulópontja a létező, valóságos hús-vér ember, így az elemzés elemi szintjén mind a kényszer, mind a szabadságot – és természetesen a jogot is – az „érintett”, vagyis a *szubjektum perspektívájában* értelmezhető *pszichikai* jelenséggént fogja fel.

A kényszer két pólusát a „kényszerítő” (vagyis a kényszer gyakorló jelenség), továbbá a „kényszerített” (vagyis a kényszer elszenvedő) alkotják. A kényszer maga sem egyik, sem másik önmagában véve, hanem a kettőnek egyfajta relációja, „viszonya”, jóllehet, lelki jelenséggént való felfogása következtében a kényszer *súlypontja a kényszerített szubjektumára*, tehát a hatás elszenvedőjére esik. A kényszer kiváltójaként a legkülönbözőbb fizikai és társadalmi jelenségek jöhetnek szóba. „Idegen emberi akarat, elvont cselekvési norma, külső körülmények, természeti jelenségek egyképpen szerepelhetnek úgy, mint a kényszerítő, kényszer gyakorló jelenségek (a hatalmasok, a felelősség, az erkölcsi törvény, a körülmények, az erőszak, a természeti akadályok kényszere!).”³ (BIBÓ 1986, 12.)

A jog megalapozása szempontjából Bibó számára az emberben rejlő, munkálkodó, de voltaképpen általunk el nem fogadott, uralkodó célképzetek, erkölcsi elvek a fontosak. Sőt „irracionális személyiségünkkel”, „természetünkkel” még saját elveink is szemben állhatnak.⁴ Ezzel kapcsolatban azt kell hangsúlyoznunk, hogy az említett, a cselekvővel szembenálló normák, elvek, célok kényszere azt jelenti, hogy a norma pozitív követését *kauzalitásszerűként* éljük meg.

A kényszer *pszichikai jellege* értelemszerűen a *kényszerítettség élményét* jelenti. A kényszer gyakorlója – már amennyiben ember – ugyanis a kényszerítést magát hatalomként, erőként, szabadságként fogja fel, a kívülálló pedig – pl. az empirikus elemző – sohasem lehet abban a helyzetben, hogy a kényszerítettség élményéről maga nyilatkozzék. Ez egyben mutatja a kényszer *relatív karakterét*. Előfordulhat, hogy egy hatás pl. a kényszer gyakorlója számára kényszerként manifesztálódik, azonban a kényszerített azt nem éli át, sőt szabadnak érzi magát, vagy az is, hogy valakit jóra akarunk kényszeríteni. Még akkor is, ha utólag kiderül a kényszer áldásos volta, a kényszerített a hatás pillanatában kényszerként fogja értékelni azt. Bibó szubjektumból kiinduló gondolatmenete konzekvens, azonban a kényszerélmény relativitása felveti azt a problémát, „hogy a spontán magatartások kényszerűnek, és viszont (a kényszerű magatartások spontánnak – kiegészítés tőlem – Zs. Á.) tűnhetnek fel aszerint, hogy motívumaik közül melyik jelenik meg mint idegen elem, vagy pedig mint a személyiség sajátos eleme.”⁵ (RUSZOLY 1992/3–4., 105.)

A kényszerítettség-élmény csak azáltal jelenhet meg a pszichében, hogy a kényszerített *átélési képességgel* rendelkezik. „Csupán ezen az *átélésen keresztül*

³ Amennyiben a természetben megmutakozó „kényszerről” beszélünk (bolygók pályája, kő lezuhanása, folyók mederben folyása stb.), az pusztán a természeti jelenségek *antropomorfizálását*, megszemélyesítését, „meglelkesítését”, ily módon a kényszer fogalmának kiterjesztését, sőt a természetiben érvényesülő ok-okozati viszonyában való feloldását jelenti. Ugyanakkor pszichikai jellegénél fogva a kényszerített csak a *cselekvő (ember)* lehet. Ily módon nem feltételezhetjük, hogy az élettelen dolgok vagy az életvilág más fajai – a növények növekedésük folyamán vagy az állatok ösztöneik korlátozása során stb. – kényszer élnének át.

⁴ A későbbiekben látni fogjuk, hogy Bibó kényszerelméletében tulajdonképpen ezek az „objektívalódott” kényszerek játszanak majd nagy szerepet.

⁵ Dr. Horváth Barna ny. r. tanár véleményes jelentése dr. Bibó István bírósági titkár úrnak a jogbölcsletről egyetemi magántanárá leendő képesítése végett bemutatott irodalmi dolgozatairól.

juthatunk el a kényszer élményének *tapasztalati* (kiemelés tőlem – Zs. Á.) megismeréséhez”. (BIBÓ 1986, 11.) Átélni viszont csak az tud, aki *akarati képességgel* bír. Bibó az akarati állásfoglalásra való képességet tehát összeköti a *tudati viszonyulás*, továbbá a *szembenállás* komponensével. A kényszerszert nem lehet pusztán érezni, hanem csupán a tudat által „átérezni”: vagyis a hatás csak *rágondolás, reflexió* révén válik a kényszerítettség – még mindig csak potenciális – élményévé. Mindez viszont azt jelenti, hogy az átéléshez mindig tapad egy *értékelő* momentum. Ez értékelés (negatív megítélés esetén a kényszer) mindig külső, vagyis nem azonos a cselekvés vagy az akarati állásfoglalás élményével, hanem ahhoz mindig *kívülről* és *utólagosan* kapcsolódik.

Az élmény csak akkor válik igazán valódi kényszerzé, ha a hatás összekapcsolódik azzal az érzéssel, hogy az a „valami” tőlünk független, *idegen erő* és a jelenség *szemben áll* az akarati irányunkkal: csak ekkor válunk kényszerítetté. De Bibó még ennél is továbbmegy. A kényszer fogalmához még a szembenállás momentuma is kevésnek bizonyul. Az „átérezés”, a tudati reflexió és szembenállás még mindig csupán „szükséges, de nem elégséges” feltételei a kényszerítettség-érzésnek. A kényszerítő, valamint az akarati állásfoglalás és a kiváltott lényeg közötti viszonyra éppen az a jellemző, hogy „a *kényszerített akarati állásfoglalás* úgy jelenik meg, mint a vele szemben álló *kényszerítő jelenségtől függő, általa feltételezett, általa okozott jelenség!*” (BIBÓ 1986, 12.)

Bibó kényszerfelfogásában ehelyütt jelenik meg a *spontaneitás* törvényszerűsége. Ez azonban a tapasztalati jelenségtől a *fogalmi elhatárolás* felé vezet bennünket. Mindenesetre már itt rögzítsük, hogy a kényszer – és ez Bibó *nóvuma* – *nem a kauzalitás törvényszerűsége, hanem a spontaneitás törvényszerűsége alá tartozó fogalom*. „Akár természeti akadály, akár társadalmi személy, akár idegen akarat az, amely kényszerszert gyakorol, minden esetben csak akkor beszélhetünk kényszerzerről, ha a természeti jelenség, a szabály, a parancs a cselekvővel szemben áll, annak spontaneitásától eltérő irányban hat.” (Uo.)

Remélhetőleg, a fenti elemzés egyben bizonyítja a kényszer *szemléletbeli karakterét* is. „Hogy a kényszer csak lezártágában, eredményességében élhető át, és válik teljessé, természetszerűleg egyezik tételünkkel – írja Bibó –, mely szerint a kényszerben foglalt kauzalitás csupán *szemléletmód* és *nem saját* törvényszerűség.” (Uo. 20.) Pontosabban: bár a kényszer kauzalitásszerűen megélt, mivel azonban a kényszer-cselekvés, az engedő álláspont is a spontaneitás törvényszerűsége alá tartozik, a kényszer – mint szemlélet –, „nem más, mint a spontaneitás jelenségeinek saját és idegen törvényszerűségei alatt, vagyis a spontaneitás és a kauzalitás alatt való együtt szemlélése (szinopszisa).” (Uo. 17.)

Mindezek után fel kell tennünk a kérdést: végül is a kikényszerített cselekvés kinek a cselekedete, kinek „számít be”? Bibó a kérdést a „*kétirányú erkölcsi beszámítás*” elvének felállításával válaszolja meg. Az általános felfogás szerint a kényszer bár a kényszerített cselekedete, de természetesen a kényszerítőnek számít be. A beszámítás azonban nem kauzális törvényszerűség, hanem erkölcsi (jogi) értelemben értenődő. Vannak ugyanis olyan objektív helyzetek (természeti akadályok, katasztrófák), amikor a beszámítás fogalma teljesen értelmezhetetlenné válik, mivel a magatartás már a kauzalitás törvényszerűsége alá tartozik. A cselekedet irányvételénél azonban az egyén spontaneitása a döntő. A kényszer szubjektív és relatív jellege azt jelenti, hogy míg ugyanaz a kényszerítő eszköz és hatásfok egyeseknél „beválik”, vagyis a kényszerítő eléri célját, mások ellent tudnak annak állni. Tehát a kényszerített esetében sem beszélhetünk a beszámítás kizárásáról, legfeljebb nem teljes beszámításáról: vagyis

a kényszerítettnek is van felelőssége (!). „*A társadalmi megítélés mértéke az egyéni körülmények szerinti 'emberileg lehető' ellenállás*” (Uo. 32.) Amíg az ellenállás bármilyen formája és mértéke lehetséges, addig a kényszernek való engedő álláspont tartalmazza a beleegyezés, a szabadság mozzanatát, tehát a spontaneitás törvényszerűsége alá tartozik. Ha viszont az embert megfosztják minden cselekvési lehetőségétől: gúzsbakötik, leütik, akkor már nem jöhet szóba az akarata, amit vele tesznek, az már nem kényszer, a vele történtek a kauzalitás természeti törvényszerűsége alá fognak tartozni. Az abszolút kényszer fogalmi ellentmondás. „*A kényszer* tehát, mint a spontaneitás területére tartozó lelki jelenség, legfeljebb az emberi cselekvőség világába belevetített *mesterséges kauzalitásnak* nevezhető.” (Uo. 18.)

Bibó jogelméletének másik fogalmi alappillére a *szabadság* – amelynek karakterisztikája bizonyos törésekkel és következtetéssel – szoros párhuzamot mutat a kényszer fogalmi elemzésével.

„Szabad vagyok, azt teszek, amit akarok”. Szabadságélményünk hétköznapi megfogalmazásából Bibó alapvetően két empirikus, egymástól elválaszthatatlan mozzanatról indul ki a fogalmi kifejtés irányába. Az egyik mozzanat az, hogy a szabadság – csakúgy, mint a kényszer – *szubjektív élmény*, az élményként felfogott szabadság pedig *pszichikai jelenség*. Eszerint csak „a cselekvő lelkivilágában regisztrálódik, és csakis az akaró maga ítélteti meg konkrét akarati állásfoglalásának szabad vagy nem szabad mivoltát.” (Uo. 44.)

A szabadság is *relációs* fogalom, mindig valamiféle kényszerítő erőtől való mentességként fogjuk fel. (Ez a „kényszerítő valami” lehet a természet bármely jelensége, de lehet objektív társadalmi, sőt szubjektív, bennünk rejlő tényező is a maga potencialitásában.) Míg azonban Bibó a kényszert csak az emberi világban tételezi fel, a szabadság fogalmát alkalmazhatónak tartja természeti erőkre, fizikai tárgyakra is. Mivel ő maga állítja, hogy a szabadság a cselekvő lelkivilágában regisztrálódik, logikája ehelyütt törést szenved, hiszen ily módon csorbul a szabadság lelki élményjellege.⁶

A köznapi értelemben vett szabadságfogalom a fentiekben említett másik mozzanata az, hogy ami szubjektív élmény, az egyben – mégpedig több értelemben – *relatív* jellegű is. Szabadságunkat sem ítélteti meg más: sem azon kényszerítő hatalmak (személyek, jelenségek), amelyek kényszerítő „akarata” ellenére cselekszünk, sem pedig semleges pozícióban lévő kívülálló, „objektív szemlélő”, csak mi magunk. Másrészt abban az értelemben is relatív (és ad hoc jellegű), hogy a „lelki folyamat” mint karakterisztika fogalmilag mindig egyedi, individuális vonásoktól, érzékenységtől, értékek-

⁶ Míg a természetben előforduló kényszereket a natura antropomorfizálásnak tartja (amely kényszerfogalmának kiterjesztésével és a spontaneitás törvényszerűségének feloldódásával járna), a szabadság fogalmát – annak érdekében, hogy mint valamiféle, a *spontaneitástól eltérő, más törvényszerűség alóli mentességként* határozhassa meg – kitágítja a világ összes lehető jelenségeire. „Kell, hogy a szabadságnak helye legyen a külső világ jelenségei között, mert különben nem nevezhetünk egyes jelenségeket, történéseket, helyzeteket 'szabad'-nak, másokat ismét 'nem szabad'-nak... Ha ugyanis a szabadságot az emberi lélek törvényszerűségének tekinthetjük, akkor semmilyen jelenséget, ami az emberi lelkiség határain kívül esik, nem nevezhetünk valóban szabadnak, legfeljebb átvitt, megszemélyesítő értelemben. Márpedig bizonyos körülmények között az emberi lelkiségen kívül álló jelenségeket, így a természet világát is éppoly gyakran nevezzük és nevezhetjük szabadnak, mint saját egyéniségünket, lelkiségünket, cselekvésünket; ennek a szóhasználatnak sokkal több valódi értelme és tartalma van, semhogy pusztá megszemélyesítésnek tarthatnánk.” (Bibó 1986, 39.) E logika szerint viszont a kényszer analógiájára azt mondhatnánk: az a tény, hogy a kő esésének, a fák növekedésének, a folyók áramlásának jelenségei az okozatosság törvényszerűsége alá tartoznak, úgyis lefordítható, hogy a kőnek szabad lezuhannia, a fának szabad növekednie, a folyónak szabad áramlania. Mindez a kő, a fa, a folyó szabadsága, mert mozgásának ez a törvényszerűsége, amely megfelel a természetének, s nem esik semmilyen idegen törvényszerűség alá. Ezzel viszont álláspontunk szerint csorbát szenved a szabadság, mint csak az akaró és cselekvő ember által megélt élmény bibói tétele.

től, érdekektől, esetlegességektől függ. Ez a személyes jelleg teszi lehetővé, hogy az embert motiváló tényezők – legyenek azok a legelemibb, akár a legalantasabb ösztönök vagy a legmagasabb rendű erkölcsi szabályok – a szubjektumból ugyanúgy kiválthatnak kényszer-, illetve szabadságélményt.

A relativitás továbbá azt is jelenti, hogy félrevezető mindazt szabadságnak titulálni, ami egyének vagy csoportok „akaratuk ellenére való felszabadításában” jut kifejezésre. Ez a fajta „felszabadítás” a történelemben gyakran megismétlődik. Mivel a szabadság a spontaneitás *valóságban* érvényesülő törvényszerűsége alá tartozik, így logikusan társadalmi *realitása* is csak a szabadság élményének (!) lehet. „Minden más szabadság csupán posztulált, de nem valóságos szabadság!” (Uo. 45.)

A szerző a szabadság relatív jellegének állításával értelemszerűen az *abszolút szabadság* létét is tagadja. A kényszer karakterológiája során azzal cáfolja az abszolút kényszer, hogy az esetben már a kényszer alá került akarati állásfoglalás teljes mértékben elveszítené spontaneitását, és kizárólag a kauzalitás törvényszerűsége alá tartoznék. A szabadságot illetően Bibó úgy véli, hogy a „szabadságfogalom relativitása önmagát üzi végig.” (Uo. 60.) Elméletileg akkor lenne feltételezhető az abszolút szabadság, ha valamely jelenség önmaga törvényszerűsége szerinti érvényesülése zavartalan, illetőleg saját törvényszerűség szerinti lenne. Bibó azonban a *szabadságot nem saját* (sic!), hanem *idegen törvényszerűség alól való mentességként* határozta meg. Minden különbségtétel ellenére azonban érvelése ehelyütt mégis körbenforgó, illetőleg tautologikus, mert az önmaga által eleve megadott definícióból következik. A szabadság lényege ugyanis éppen a viszonyítás, a relativitás: „amíg nincs mihez mérnünk, addig nincs szabadság, és amint már van, az már nem abszolút. Mindebből világosan következik, hogy a szabadság nem valamilyen önálló kategoriális értékű törvényszerűsége a létező világ síkjának, hanem – csupán éppúgy, mint a kényszer, de annál *szélesebb területen* (kiemelés tőlem – Zs. Á.) csupán *viszonyfogalom*, csupán *szemléletmód*, mely többféle törvényszerűség bizonyos együtt szemlélésében (szinopszisában) áll.” (Uo.)

A kényszerhez hasonlóan a szabadság érzése is csak akkor jelenhet meg a pszichében, ha a cselekvő rendelkezik az *átélés* képességével. Amennyiben Bibó logikáját követjük, az átélés csak *rágondolás* formájában értelmezhető. Egy élmény csak akkor élhető át (kényszerként vagy) szabadságként, amennyiben a tudati reflexióhoz *értékelés* tapad, az értékelés pedig mindig *utólagos* és a cselekvéshez képest *külső*.

Ehelyütt is feltesszük a kérdést: valójában mit él meg az önmagát szabadnak érző lény? Mire is vonatkozik a reflexió? „A szabadságnak, mint élménynek tartalmát az az átélés képezi, hogy akarati állásfoglalásunk idegen törvényszerűségektől, azaz kényszerszertől mentesen, a spontaneitás saját törvényszerűsége alatt jött létre.” (Uo. 44.) A reflexió, a *tudati viszonyulás* arra irányul, hogy a cselekvő *akarati állásfoglalásában* sem külvilág, sem pedig saját lelki világa vele *szemben álló* tényezője nem játszott szerepet, pedig – és ez a lényeg! – szerepet játszhatott volna. „Ez a *szabadság* nem valamely törvényszerűség pusztá hiányát, hanem éppen a cselekvő emberi lényre nézve legsajátosabb törvényszerűség: a *spontaneitás uralmát* jelenti. A cselekvő *spontaneitás teljessége* nem jelent mentességet a külvilági hatások alól – ilyen értelemben alig találunk szabad akaratot, és alig élhetnénk át szabadságélményt –, csupán a cselekvő spontaneitásával *szemben álló* és az akarati állásfoglalást e szembenállásban meghatározó *jelenségeket zárja ki*, de a cselekvő spontaneitással eggyé lett külvilági lélektani elemeket nem.” (Uo.) (Voltaképpen tehát nem az a jelenség szabad, amely

teljesen kívül áll más jelenségeken, hanem az, amely oly módon függ össze más jelenségekkel, hogy az adott jelenség a saját törvényszerűségével teljesen megmagyarázható: vagyis mentes idegen törvényszerűségtől.)

Bibónál az elsődleges szabadságélmény – a kényszer és a szabadság relációs viszonyának következtében – *negatív* jellegű, más törvényszerűség alóli mentesség érzéséből fakad. „Közkeletű kifejezéssel: csak akkor tudjuk a szabadságot értékelni, ha megismerjük az ellenkezőjét.” (Uo. 46.) Ha a cselekvési akarattal semmi nem áll szemben, annak lehetősége, egyáltalán elgondolása sem merül fel, úgy az nem jelent szabadságélményt. Bibó különösen a társadalmi magatartási szabályoknál tartja ezt fontosnak. „Valóban, amennyire kényszernek érezzük az illem, a szokás, a konvenció, a jog, a morál és esetleg az erkölcs szabályait, ugyanolyan mértékben szabadságnak érzünk minden olyan lelkiállapotot, helyzetet, lehetőséget, melyben a felsorolt szabályoknak szubjektíve kényszerítő hatása nem érvényesül.” (Uo.)

Bibó kényszer és szabadság ellentétét *kontradiktórius*, egymást logikailag totálisan kizáró jellegűnek tartja, amelyet azonban – álláspontom szerint – nem tud bizonyítani. Ekkor ugyanis a kényszernek a nem-kényszer, a szabadságnak a nem-szabadság lenne az ellentéte. Márpedig ugyanabban az élményben egyszerre lehetnek, vannak kényszer és szabadságelemek, amelyek eleve relatívak, sőt csak utólagos rá gondolás és tudatosítás eredményei lehetnek. Még tovább bizonytalanítja a helyzetet, ha valamit pl. kezdetben kényszerként, aztán szabadságként – vagy fordítva – élünk meg. További komplikáció, hogy ugyanazon jelenség különböző aktoroknak mást-mást jelenthet, sőt, mindez csak még inkább bonyolódik, ha társadalomtörténeti szinten vizsgálódunk. Úgy vélem, hogy Bibó helyesebben, és előfeltételeihez – különösen ahhoz képest, hogy mindkettőt a spontaneitás valóságtörvénye alá helyezi – konzekvensebben járt volna el, ha kényszert és szabadságot, mint két pólust *kontrárius*, egymást *nem* kizáró ellentétként, hanem az egymásba-folyás lehetőségét fenntartva oly módon fogja fel, mint pl. a fekete-fehér ellentétét, amely saját minőségén és öntörvényűségén belül logikai sorozatot alkothat.

Írásunk címe, „*Coactus tamen volui*” mint tudományos tétel tehát a kényszer és szabadság lelki élményének kontextusában azt jelenti: „látszólag okozati szükségszerűség alatt, de mégis akaratom törvényszerűsége szerint – cselekedtem!”⁷ (Uo. 18.)

A KÉNYSZER ÉS A SZABADSÁG OBJEKTIVÁLÓDÁSA

Mint azt előző fejezetünkben bemutattuk, Bibó a kényszer és szabadság lényegét – az elemzés empirikus szintjén – az átélési és akarási képességgel rendelkező ember szubjektív, lelki jelenségeként határozza meg, amely élmény a kényszert és/vagy szabadságot kiváltó erő(k)re történő, utólagos rá gondolás, értékelés eredményeképp alakul ki. A kényszer/szabadság voltaképpen ezen erő(k)höz kapcsolódó tudati viszony. Jogelméletének központi problémájához: értelemszerűen a joghoz – mint ahogyan egyéb, a kényszer és szabadság szempontjában fontos társadalmi normához – sem jutnánk azonban közelebb a megismerés útján, amennyiben azokat pusztán egyéni lelki élményként fognánk fel, s nem mint *objektív társadalmi intézményeket*. „Minden egyes társadalmilag jelentős akarati állásfoglalásunkhoz *vagy* szubjektív szabadság-

⁷ 18. lábjegyzet. Schliemann munkája alapján pontosítja Bibó Cicero-mondását, egyidejűleg megcáfolva Siegmund Schlossmann értelmezését, aki szerint a „kifejezés abszurdum, mert annyit jelent, hogy: 'választási szabadságotól megfosztva – választottam'”. Lásd: SCHLIEMANN 1861, 95–96.

élmény, vagy szubjektív kényszerélmény kapcsolódik” (Uo. 46)– írja Bibó. A kérdés most már az, hogy a szubjektív élményekből milyen módon lesz „társadalmi viszony-fogalom”, társadalmi objektiváció?

Bibó meghatározása szerint „a társadalmi objektivációk létrejövetele... egy igen sokféle vonatkozású folyamat, amelynek során az *átélt élménytől* az *átgondolt ismerettárgy* felé, az *egyszeritől* az ismétlődő felé, a *szubjektívtól* az *objektív* felé és a *konkrétól* az *absztrakt* felé haladunk.” (Uo. 24) (Kiemelések tőlem – Zs. Á.) Az objektiválódás, a tárgyasulás többlépcsős folyamat: az az út, ahogyan az egyéni élményekből „társadalmi tények”, „társadalmi szabályosságok”, „társadalmi intézmények” lesznek.

Bibó a tárgyasulás folyamatának kifejtését az empirikus módszer konzekvens alkalmazásával végzi. Az objektiválódás első szintje az *elsődleges tárgyasítás*, amikor a cselekvő reflektál az átélt egyszeri élményeire, és ezáltal „ismerete tárgyává” teszi. Az egyszeri élmény *ismétlődése* mind jobban hozzájárul a tárgyasuláshoz. Ezek után a megismétlődő *konkrét* élmények közös tartalmát leválasztjuk, *absztraháljuk* (kényszer, harag szomorúság stb.) Az objektiválódás eddig még tisztán a szubjektum perspektívájában marad. Az *egyéni élmények* és az *emberi magatartások* világa között kettős viszony van: egyrészt *fokozatosság*, a tárgyasulás egyéni élményekre való épülése, amennyiben „az objektiválódás továbbhaladása és társadalmi funkciója akkor kezdődik, amikor egyéni *élményeinkhez* külső *magatartásokat* is hozzákapcsolunk, s ezeknek az egyéni összefüggéseknek a társadalom többi tagjaira vonatkoztatott *általánosításával* mások magatartásairól azok belső élményeire vonatkozó következtetéseket vonunk le.” (Uo. 23.) De nem csak a fokozatosság, a tárgyasulás egyéni élményekre épülése, hanem az egyéni élmény és az objektiváció *egyidejű „egymásban-levése”* is jellemző. „Az egyszeri magatartások *ismétlődése* (formális objektivációk, szokás, társadalmi szabályosságok stb.), majd pedig az ismétlődő konkrét magatartásokról levont közös *tartalmak elvonása* (materiális objektivációk, társadalmi szabályozottságok, intézmények) jelentik a társadalmi objektiválódás végső etapjait.” (Uo.) Megállapíthatjuk tehát, hogy az egyszeri élmény és az emberi magatartások tárgyasulására hasonlóan jellemző az *ismételtség*, majd a *tartalom absztrahálása*.

Az egyéni élményhez képest a társadalmi objektiváció további sajátosságaként emelhetjük ki bizonyos mértékű *fiktív* jellegét. Ez azt jelenti, hogy bizonyos élmények nem feltétlenül jelennek meg minden egyénél (pl. a törvények tisztelete, kényszerítőereje vagy különböző hatalmi intézményektől, személyektől való félelem), mégis az objektív jelek alapján a jelenség létezését feltételezzük, kivetítjük mindaddig, amíg az beigazolódik. Ha azonban az ellenkezője objektiválódik, vagyis tömegesen vagy teljességgel eltűnnek mögüle a valóságos élmények, akkor „az objektiváció *puszta fikcióvá* lesz, és elveszti társadalmi realitását.” (Uo.) Sajnálatos, hogy Bibó ezt az – egyébként nagyon figyelemre méltó – gondolatát nem fejti ki: egyrészt nem világos, hol az a kritikus pont, amikor az egyéni élmények objektiválódása eléri a „társadalmi” minőség szintjét, s hol az a társadalmi limit, amikor a valóságos élmények oly mértékben megfogyatkoznak, hogy az objektivációk elvesztik realitásukat. (Ez különösen a társadalmi normák érvényességének és hatékonyságának kérdésénél válhat kritikussá.)

A *kényszer* objektiválódásának kiindulópontja, hogy a kényszerítő akarat (amely lehet természeti akadály, más(ok) akarata, szabályok, belső parancs stb.) szembenáll a kényszerített akaratirányával. A kényszer mint egyéni élmény objektiválódásának első feltétele, hogy a kényszerített engedjen a kényszernek.

Mindennek két következménye van az objektíválódás folyamatában: az egyik a *szankció materializálódása*, a másik pedig a kényszer társadalmi *viszonyfogalom*-má válása.

Bár az emberi cselekvésnek sokféle motívuma lehet, Bibó a leggyakoribb és legobjektívebb mozgatórugót a következményben, a *szankcióban* látja. Bibó értelmezésében a következmény csak negatív, vagyis a szankcionáló, fenyegető jellegű lehet.⁸ Ugyanakkor a társadalmi kényszerobjektívációk sokszor nem objektíválódnak teljes mértékben, ebben az értelemben hibásak, tökéletlenek. A társadalmi kényszereszközök tökéletlensége egyrészt megmutatkozik abban, hogy bekövetkeztük nem a bizonyosság, hanem a *valószínűség* síkján mozog. Ha bizonyosak lennének, akkor a természeti szükségszerűség törvényszerűsége alá kerülnénk. Meg kell elégednünk a valószínűséggel, a *nagyfokú kiszámíthatósággal* – ezt a fokot azonban csak egyes morál-és szokásszabály, valamint természetesen „különösen nagy szabálytömeggel” a jog éri el. Ezt kiegészíthetjük azzal, hogy még a nagyfokú kiszámíthatósággal bekövetkezendő szankciók között is jelentős minőségi különbség van. A bevett szokások (szokáserkölc), konvencionális szabályok stb. – vagyis a közszellem normái – alapvetően nem abban különböznek a jogtól, hogy garantálatlanok, elmaradhatnak, vagy ha mégis bekövetkeznek, akkor szankcióik ereje enyhébb, hanem abban, hogy a következményeik *szabálytalanul garantáltak*, nem konkrétan meghatározottak, esetleg a norma megsértése után jóval később, vagy nem is a normasértővel, hanem vele kapcsolatban állókkal szemben jelentkeznek. Ezzel szemben az állam jogi normái *szabályozottan* garantáltak, konkrétak, a kiszámíthatóság foka a legmagasabb. (Ugyanakkor a jog területén is találkozunk a szankció elmaradásával, sőt kényszert nélkülöző normákkal is.)⁹ „A kiszámíthatóság növekedése tehát jellegzetes *funkciója* (kiemelés tőlem – Zs. Á.) a kényszer objektíválódásának, társadalmivá és általánossá válásának.” (BIBÓ 1986, 24.)

Az objektíválódás másik következménye – a fentiekkel összefüggésben –, hogy a kényszerített kényszerítő közötti viszony *társadalmi viszonyfogalom*má válik. (BALOG 2004, 40.) A szubjektív kényszer karakterisztikájában a kényszernek mint többpólusú fogalomnak a súlypontja a kényszerítő hatalom (legyen az természeti erő, egyéni vagy társadalmi hatalom) és a kényszerített cselekvő egyfajta „viszonya”, helyesebben szólva: a *hatás*, amelyet a kényszerítő a kényszerítettre gyakorol. Nos, a szubjektív élmények ismétlődésével és absztrahálásával az élmények objektíválódnak, s immár tiszta „viszonyként” lépnek elélnk.

Azonban ahogyan „nincs teljesen szubjektív kényszer, mert mindaz, ami velünk mint kényszerítettel szemben áll, a külvilágból ered, de nincs tökéletesen objektív kényszer sem, mert amit annak nevezhetnénk, az már nem kényszer, hanem valódi kauzális szükségszerűség.” (BIBÓ 1986, 35.) Az objektíválódás *társadalmi funkciója* éppen akkor kezdődik, amikor egyéni élményeinkhez külső magatartásokat rendelünk. (Ily módon válik lehetővé Bibónál a kényszerélmények fokozatossága a fizikai-pszichikai, külső-belső kényszerek kvantitatív megkülönböztetése.)

Bibó a *szabadságélmény* objektíválódását a kényszerrel analóg módon tárgyalja, jól lehet fogalmilag differenciáltabban. Kiindulópontként a hasonló jellegű akarati állás-

⁸ Ismeretes, hogy a jogelmélet a negatív jogkövetkezménytől, azaz a szankciótól megkülönbözteti a pozitív jogkövetkezményt, vagyis a joghatást.

⁹ Lásd ehhez Bibó Dékány-olvasatát: DÉKÁNY 1933.

foglalásokhoz kapcsolódó szubjektív szabadságélményeket, illetve azok *ismételtségét* jelöli meg, azaz *több* szubjektív egy kevésbé szubjektív élménnyé való összekapcsolódását. Bibó ezt nevezi *egyéni (negatív) szabadságnak*. Egyéni, mert a szubjektumot illeti – bár Bibó szerint sem elég karakterisztikus ez a jelző. Az egyéni szabadság szélesebb értelemben magában foglalja a szubjektív szabadságélményeket, szűkebb értelemben azonban már – bár alacsony fokon, de – az objektíválódott szabadságot is. Ugyanakkor negatív jellegű, mert az voltaképpen nem jelent mást, minthogy az emberi magatartás bizonyos területei természeti és társadalmi hatások által nem befolyásoltak, illetve szabályozatlanok. „Az egy embert megillető egyéni szabadság ily módon tehát azáltal adódik, hogy *mindaz*, ami úgy a normák, mint a természeti környezet esetleges kényszerétől objektíve *szabadnak marad*, az objektív *egyéni szabadság* területe lesz.” (Uo. 48.)

Ugyanakkor a szabadság területén sem létezik a szubjektivitástól teljesen mentes abszolút objektíválódás, mert az már nem tartozna a társadalmi jelenségek közé. A fokozati különbség – ugyancsak a kényszerhez hasonlóan – leginkább a „*belső*” és „*külső*” fogalom párossal írható le. A tárgyiasulás folyamata mindenestre bizonyos fokú elvonatkoztatást, *absztrahálást* és egyben *értékelést* is jelent, mivel saját cselekvőségünkre mint egységre vonatkoztatjuk olyaténképpen, hogy azt pozitíve értékeljük. (A pozitív értékelés azonban még nem jelent pozitív szabadságot is egyben.) „Ily módon egységbe foglalhatjuk akciószféránk mindazon területeit, melyekre nézve ezeket a részleges szabadságokat megállapítottuk, s a részleges szabadságoknak ezt az egységét saját személyiségünk egységére vonatkoztatjuk, mint bennünket objektíve megillető *egyéni szabadságot*.” (Uo. 47.) Ezek szerint a társadalom egymás mellett létező, saját érvényességi körrel behatárolható „*egyéni szabadságokra*”, „*szabad akciószférákra* osztható fel” (Uo).¹⁰ Önmagában az, hogy részleges szabadságainkat összesítjük, majd azt a minket megillető szabadságterületnek nyilvánítjuk, még nem jelent „*valóságos*” – tehát objektíválódott(!) – szabadságot. Mindezen szabad akciószférák csak akkor válnak az egyén negatív szabadságává, ha azt a társadalom többi tagja is elismeri, és saját egyéni szabadságához viszonyítja. Bibó tehát az egyéni (negatív) szabadságot *relációként, társadalmi viszonyfogalomként* fogja fel, amelynek kiterjedése – álláspontunk szerint – folyamatosan változó. A szubjektív élmény kiirthatatlansága, és a külső elismeréstől való feltételezettsége miatt nem éri el a bizonyosság szintjét, hanem csak a valószínűségét, ezért mindig tartalmaz bizonyos *fiktív* vonást.

Az objektív egyéni szabadság természetesen összefüggésben van egyéb társadalmi objektívációkkal is. Ezek közül kiemelkednek az erkölcsi szabályok. Az egyéni szabadság mértéke, kiterjedése ugyanis függ attól, hogy a normák általában véve mennyi szabad „játéktér” hagynak számunkra. Egyéni negatív szabadságunk változó, dinamikus jellege az empirikus erkölcsi szabályokkal való összevetés során is megjelenik: léteznek ugyan erkölcsi normáktól mentes egyéni szabadságok, azonban ezek érvényesülése *sohasem garantált*. Más a helyzet azonban az empirikus *jogszabályok* esetében. Bibó szerint „a jog szabályai által ily módon szabadon hagyott aktivitási lehetőséget nevezhetjük *polgári szabadságnak*. Ha ez a szabadságkör *nemcsak a jog kényszerétől* marad szabadon, hanem egyes jogi jelenségek kényszerétől más (rendesen magasabb) *jogszabályok kényszere által is* szabadnak biztosítatik, mint ún. sza-

¹⁰ Sajnálatos módon Bibó ehelyütt a szabadságobjektíválódás analízisének elvont szintjén maradt, az értelmezést nem könnyítik példák. Mindenesetre nehezen elképzelhető, hogy szabadságkörünk ne nyúlnának át egymásba, a „szabadság egyéni (negatív) kis körei” – a másik számára idegen törvényszerűségként – ne metszenék át egymást.

badtságjog, akkor ezáltal *jogintézménnyé*, az egyéni szabadság materiális objektívációjává lesz.” (Uo. 48.) Ez esetben tehát maga a jog biztosítja a szabadságot azáltal, hogy jogintézménnyé teszi.

A polgári szabadság azonban Bibó számára nem feltétlenül jelenti a szabadság legmagasabb fokát, mégpedig azért, mert e jogok megmaradhatnak pusztán a negatív, voltaképpen a *passzív* szabadság szintjén. A szabadság objektívalódásának második, jól definiálható etapja Bibónál az ún. *pozitív szabadság*, vagyis az az esetkör, amikor úgy élünk a szabadsággal, hogy egyben élvezzük is azt.

Mint láttuk, Bibó kiindulópontja szerint „minden egyes társadalmilag jelentős akarat-állásfoglalásunkhoz *vagy* szubjektív szabadságélmény, *vagy* szubjektív kényszerélmény kapcsolódik.” (Uo. 46.)¹¹ A szubjektív szabadságélmény és az egyéni szabadság negatív jellege az idegen törvényszerűségtől, különösen a külső (természeti és társadalmi) tényezők kauzalitásszerűen megélt meghatározottságától való *mentességét* jelenti. A társadalomban, ahol a spontaneitás törvényszerűsége az uralkodó, a *kényszer* jelenti ezt az idegen törvényszerűséget. A voltaképpen alapvetően mindig szubjektív szabadságélményt tehát akkor éljük meg, ha magatartásunk, akarat-állásfoglalásunk mentes az idegen törvényszerűség befolyásától, mely befolyást mindig a természeti törvényszerűséghez, az ok-okozati viszonyhoz hasonlóan élünk meg.

Mint ahogyan a negatív jelző ellentette a pozitív, a mentességnek a kötöttség a párja. Bibó szerint azonban a pozitív szabadság paradox módon „*valamiféle kötöttséget jelent*.” (Uo. 49.) De hogyan lehet a szabadság egyszerre mentesség és kötöttség? Hogyan egyeztethető mindez össze azzal a tétellel, miszerint a kényszer és szabadság egymás *kontrárius ellentétei*?

Ugyanazon magatartást befolyásoló cselekvési szabályok ugyanazon cselekvő számára jelenthetnek kényszert, de más esetben szabadságot is. A pozitív szabadság fogalma szempontjából Bibó számára azok a helyzetek a fontosak, mikor a szabály „kényszere” és a cselekvő ugyanazon szabálytól való „mentessége” is egyszerre érvényesül: vagyis a kötöttség és a szabadság az akaratirányunknak megfelel, *egyirányúan és egyidejűleg* jelennek meg. Bibó ennek megvalósulását „a társadalmi szabályrendszerek nem kényszer alatti követése” (uo.) területén vizsgálja. Ekkor – előrebocsátva – a cselekvőt kötő szabályok éppen találkoznak az akaratával, így azok követését nem kényszerként, hanem szabadságként éli meg.

Abból indul ki, hogy „*minden cselekvési szabály*, illetve értékítélet, amely *először* jelenik meg valamely cselekvő személyiséggel szemben, *kényszert*, idegen törvényszerűséget jelent, esetleg az is marad mindvégig.” (Uo. 50.) Az ember mint társadalmi lény *először* az *összes társadalmi szabályt kényszerként* éli meg.

Előfordulhat azonban, hogy a szabálykövetés teljesen vagy többnyire *automatikus*an megy végbe: voltaképpen itt a normának megfelelő magatartásról van szó. Bibó maga mondja, hogy „a morál, a jog, a konvenció, a szokás, az illem, a divat, sőt a hatalmi parancs vérünné vált, saját törvényszerűségként való *spontán követése* lehetséges, és mindannyiszor *szabadságot jelent* az illető szabályok kényszere alól.” (Uo. 51.) Ugyanakkor – mint láttuk – Bibó a szabadságot mint negatív egyéni lélektani jelenséget éppenséggel a tudatosság által választja el a pozitív szabadságtól. Mindenesetre a tudatosság, tehát az *emberi értelem*, az *intelligencia* a belátás, a felismerés momen-

¹¹ Bár Bibó „csak” a társadalmilag jelentős akarat-állásfoglalásokat említi, de a *Kényszer, jog, szabadság* c. műve szellemében gyakorlatilag az összes akarat-állásfoglalás besorolható vagy a kényszer- vagy a szabadságélmény alá.

tuma szolgálja azon diszkrepanciát áthidalni, amely a kényszer fenyegető jelenléte és egyidejűleg a szabadság magas fokú intenzitása között van.¹²

Bekövetkezhet ugyanis, hogy a szabály tartalma, vagyis az általa megfogalmazott követelmény kiváltja a címzett beleegyezését, helyeslését, „beleolvadhat a cselekvő személyiség spontán cselekvőségébe, s így annak saját törvényszerűségévé válhatik.” (BIBÓ 1986, 50.) Ekkor az a *paradox* helyzet áll elő, hogy kényszer és szabadság ellentéte feloldódik az emberi cselekvések területén: az egyén a szabály általi teljes meghatározottságában is szabadságot élvez oly módon, hogy megszabadul a kényszerítettség élményétől.

Az egyéni negatív szabadságélmény – amely természeténél fogva csak szubjektív lehet – ekkor már objektív (!) szabadsággá válik. Ez esetben jöhet létre az az ellentmondásos szituáció, hogy a cselekvő a szabály által való legteljesebb meghatározottságban *is élvezi a szabadságot*. Ez a szabadságélmény már nem egyenlő a „békén hagyva lenni” szabadságával, a pozitív jelző valami többletet, mégpedig aktivitást jelent! „Az ilyen szabadság tudatosságot és aktivitást kíván, és a szabállyal egyirányú magatartások terén nemcsak a kényszertől való mentességet, hanem a cselekvés pozitív érvényesülésének lehetőségét is kiterjeszti, tehát pozitív tartalommal teljes.” (Uo.) A pozitív szabadság alapját tehát az az *egyirányúság* képezi, amely a kényszert *gyakorló* jelenség és a *cselekvő(ség) akaratiránya* között létrejön.

A pozitív szabadság Bibó szerint ugyan „nem a legkorlátlanabb, de a legintenzívebb szabadságélmény, mert hiszen a kényszer lehetősége, gondolati jelenléte a legerősebb, s a tőle való mentesség élménye a legközvetlenebb.” (TUKA 1910, 26.) A szabadságélmény azért a legintenzívebb, mert a kényszer potencialitása is a legerőteljesebb.

Bibó a pozitív szabadság bemutatására egyetlen, talán a legkézenfekvőbb példaként az erkölcsi normarendszert hozza fel. Nem lehet eléggé hangsúlyoznunk azonban, hogy különbséget kell tennünk a szabadság eredeti *lélektani* fogalma és az *erkölcsi* értelemben vett szabadság között. „A szabadság lélektani értelemben véve, nem egyéb – írja Bartók György –, mint ama *tény*, mely szerint a cselekvő egyén lényege akadálytalanul érvényesülhet a választásában és akarásában. A szabadság lélektani értelemben formális fogalom; itt egészen mellékes dolog, hogy az ily szabadsággal rendelkező egyén erkölcsi tekintetben jó-e vagy rossz. A szabadság erkölcsi értelemben véve, nem *tény*, hanem ideál... s így *normatív* természetű... A szabadság pszichológiai értelemben véve ontológiai természetű s mint ilyen, etikai érdekekkel csak annyiban bír előttünk, a mennyiben feltételét képezi az erkölcsi megítélésnek. Etikai értelemben véve pedig axiológiai természetű a szabadság s az ész uralmát jelenti az ösztönök felett.” (BARTÓK 1906, 111.)

A bibói érvelés is ehhez hasonlatos. Az *erkölcsi szabadság* nemcsak az erkölcsi normák spontán követését jelenti, hanem minden olyan szabályét, amely „egyetemes erkölcsi minősítésben” részesül. Ilyen a jog és a szokás is, de a hatalmi parancs, divat, illem követése nem jelent erkölcsileg értékelt szabadságot. Nem lehet nem észrevennünk, hogy itt Bibó a *spontaneitást*, mint eredetileg *értéksemleges valóságtörvényt axiológiai tartalommal* tölti meg.

Ehelyütt nem kerülhetjük meg Bibónak Immanuel Kant tiszta etikájához való viszonyát. Bibó Kant-értelmezése álláspontom szerint, összességében véve súlyához képest elnagyolt, kritikája egy ponton jogosulatlan, ugyanakkor maga mégis – ha nem is explicit módon – kantianus. Bibó maga veti fel a kérdést: ha a pozitív szabadságot a *kény-*

¹² „Önmagának a törvénye pedig az a törvény, mely minden másnak parancsol, uralkodik mindenek felett, szóval ő a leghatalmasabb. Ez a leghatalmasabb pedig erkölcsi értelemben a legértékesebb. A legértékesebb az intelligencia, az ész; tehát önmagának a törvénye...” Lásd: BARTÓK 1906, 108.

szere szabadsággá alakításaként fogjuk fel (amely az emberi magatartások területén a kényszer és szabadság között fennálló *kontradiktórius* (!) ellentét miatt önellentmondásnak tűnik), úgy az hogyan egyeztethető össze az *erkölcs autonómiájának* ama követelményével, „mely szerint az erkölcsi cselekvés teljes, azaz minden kényszerszertől mentes szabadságot követel.” (BIBÓ 1986, 51.) Bibó jól látja: a kényszer általa alkalmazott, „elmélyített” definíciója (uo. 52) ellentmond a „tisztá erkölcsi szabály”¹³ fogalmának, ugyanis a lehetőség mindig megmarad, hogy a szabály szemben álljon legbensőbb lényegünkkel és kényszerítsen minket. „A tisztá erkölcsi szabályok kényszere csupán abban különbözik a többi társadalmi szabályok kényszerétől, hogy társadalmilag *nem objektiválódik*, az abszolút értékességre való feltétlen igényével ugyanis az erkölcsi szabadságnak, a normával való azonosulásnak oly fokú *követelését* foglalja magában, amely a norma kényszerének minden társadalmi objektiválódását lehetetlenné teszi: mielőtt a kényszer *objektíve* megjelenik, a szabály empirikus erkölcsi szabállyá, joggá, morállá válik!” (BIBÓ 1986, 52.) Jóllehet a tisztá erkölcsi szabály kényszer alatti követése és a spontán szabálykövetés a külvilágban egyformán jelenik meg, de köztük lévő „kis különbség” megtétele nemcsak nehéz, hanem egyesek számára lehetetlen. *A tisztá erkölcs szabály ekkor valami könnyörtelen kényszerítőt jelent.* „Tehát éppen a legmagasabb rendű erkölcsi szabályok követésénél érhető el a legnehezebben a pozitív szabadság.” (Uo.) Csak akkor lehet szó valóban erkölcsi szabadságról, „ha a rossz hajlamokkal szemben immár ’jó hajlamok’ (azaz *erkölcsileg értékes spontaneitás* – kiemelés tőlem Zs. Á.) is állanak.” (Uo.) Ekkor az erkölcsi szabály és a spontaneitás azonosul. S fordítva: a tisztá etikában a szabadság kényszerre transzformálódik.

A JOG MINT SZINOPSZIS

Bibó a tapasztalati élményként felfogott *jogot* kényszerélmény és szabadságélmény, a tárgyasulás szintjén pedig a legobjektívebb kényszer és legobjektívebb szabadság *szinoptikus* szemléleteként határozza meg. A jogban kényszerélményt jelent az emberi cselekvőség irányával ellentétes jogszabály, a jogrendszer erőteljes érvényesülése, maga a szankció, az attól való félelem, annak bekövetkezése. A jogi kényszer sajátossága más társadalmi normák – morál, konvenció, szokás, illem, divat stb. – által gyakorolt kényszerrel vagy nyomással szemben abban rejlik, hogy a legkiszámíthatóbb, a legbizonyosabb, legobjektívebb, továbbá már előfeltételeiben is szabályozott, körülírt jelenség.

Ebből kiindulva a jognak nem lehet differencia specifikája a *fizikai erőszak*, hiszen más normáknak (konvenció, parancs) is lehetnek ilyen szankciói. „Ami a jog fizikai és nem fizikai kényszerét a többi szabályok fizikai és nem fizikai kényszerétől elválasztja, az kiszámíthatósága és általánossága, azaz magas fokú objektiválódása.” (Uo. 88–89.)

¹³ Kant *A gyakorlati ész kritikájában* kifejti, hogy a jóakarat az erkölcsi cselekvés értékmérője, az akarat pedig csak akkor jó, ha az kötelességteljesítésből fakad. A kötelesség a törvény iránti tisztelet. A törvény tartalma lehet idegen tekintélyek által meghatározott, *heteronóm*, amelyet nem önmagáért, hanem pl. félelemből, valamilyen előnyszerzés végett, mások iránti tiszteletből tartunk meg. Az ilyen cselekedet ugyan *legális* (jog), azonban nem igazi erkölcsi cselekedet. A morális cselekedet csak *autonóm* erkölcsi törvényhez igazodik, amelynek megalkotója egyedül a cselekvő személy lehet. Kant a priori feltételezi, illetve posztulálja az autonóm lény akarat szabadságát. (Önmagában csak ez szolgálhat a felelősség alapjául.) A tisztá erkölcsi törvénynek azonban nem lehet tartalmat adni, mert az csak esetleges és külsődleges lenne. Ha egyetemleges, univerzális erkölcsi *a priori* törvényt akarunk felállítani, úgy azt meg kell szabadítani minden tartalomtól. Így nem marad más vissza, csak a törvény formája, alakja: a *kategorikus imperatívusz*: cselekedj úgy, hogy cselekedeted maximája egy általános törvény mértékéül szolgálhasson. „Ez a szabadságnak a nemleges értelme, az öntörvényűség (autonómia) pedig a szabadságnak a tevőleges értelme.” Lásd: HORVÁTH 1937, 108.

A jogi kényszer nem pusztán a szabályszegés bekövetkezése után jelenik meg, hanem *lélektani funkciója* ott kezdődik, ahol a szabály és az akaratirány egymásnak feszül. A jogi szankció tehát nemcsak konkrét lefolyásában jelent kényszert, hanem absztrakt szembenállásban is. A magatartások közös tartalma tehát elválík a konkrét lefolyástól, és társadalmi intézménnyé, azaz joggá kristályosul. S „az egymásból folyó jogkövetkezmények: szankciók a jog számos területén hatalmas eljárási rendszerekben, perrendtartásokban épülnek ki, melyek a kényszer tartalmi (materiális) objektíválódásának legnagyobbvonalúbb megjelenései.” (Uo. 87.)

Bibó álláspontja szerint a jogban nemcsak a *legobjektívebb kényszer*, hanem egyben a *legobjektívebb szabadság* is perfektuálódik. Téves az a (köz)vélekedés, amely a jogban csak a kényszert látja, mivel ezt sem a gyakorlat, sem pedig a racionális belátás nem igazolja. A szerző – csakúgy, mint a kényszer esetében – végigkíséri a szabadság élményének jogban való objektíválódását a szubjektív szabadságélményektől a polgári és egyéb jogi szabadságjogokon keresztül egészen az erkölcsi szabadsáig.¹⁴

A *szubjektív szabadságélmények* – pl. az a *negatív szabadságélmény*, amikor az akarati állásfoglalás nem esik a jog megtétele alá, vagy ha alá is tartozik, a jogszabály megszegése valamilyen oknál fogva nem von maga után jogkövetkezményt – alapvetően nem különböznek az egyéb társadalmi szabályoktól való szabadságtól.

Ezekről eltér a *pozitív egyéni szabadság* fogalma. Bibó e körön belül külön kiemeli az ún. *polgári szabadságjogok* pozitív szabadságélményét, mert ezeknél a jog már magas szintű jogszabályok révén maga biztosítja, garantálja a jogtól való szabadság területeit (pl. gyülekezési jog). E materiális objektívációk hatékonyságának és objektíválódásának további fokozását jelentik a pozitív értelmű szabadságobjektívációk, amikor a *jog által megengedett szabadság* (gondoljunk pl. a tulajdonjogra) már nemcsak a jogtól határolt, de megnyilvánulásaiban is a jog által meghatározott szabadságként jelenik meg (pl. szerződéskötés, végrendelkezés joga, jogi eljárások). A jog objektíve megjelöli a szabadon akarható cselekvésünket, és biztosítja e cselekvések célját képező konzekvenciák bekövetkezését. Ekkor a „negatív szabadság pozitívvá, a jog a szabadság korlátozójából és határolójából szabadsággá válik.” (Uo. 10.) A szabadság objektívációjának legmagasabb foka a jog, és a legkomplikáltabb erkölcsi forma, az *erkölcsi szabadság* találkozásának élményében érhető tetten. Ekkor ugyanis a jogszabályok céljai nem pusztán megegyeznek a cselekvők céljaival, hanem azok egyetértésével, helyesléseivel is találkoznak, sőt, azok a cselekvők megállapodásából származnak (például a politikai szabadság materiális objektívációja, népszavazás).

Bibó jogelméletében csak félig kimondott, de egész munkásságát elementáris erővel átható axióma, hogy az *ember szabad, moralitással bíró lény*. Ezt a felfogását egész életében konzekvensen önmagára is vonatkoztatta, emberi, politikusi magatartásában, tudományában kimondott szavait tettekké változtatta. Kényszerek között, de szabadon döntött konok-szelíden, naiv-realistán, megalkuvás nélküli toleranciával, mikor 1944 nyarán az Igazságügy-minisztériumban „árja-párja” (HUSZÁR 1989, 51.) mentesítő igazolásokat írt alá, mikor 1956. november 4-én utolsóként a parlamentben maradt, a váci „Lordok házában” és Márianosztrán.

¹⁴ Ennek részletes elemzése külön tanulmányt igényelne: ehelyütt csak rövid összefoglalásra vállalkozunk.

IRODALOM

- BALOG Iván 2004. *Politikai hisztériák Közép-és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.
- BARTÓK György 1906. *Az akaratszabadság problémája*. Kolozsvár: Stein János m. kir. egyetemi könyvkereskedése bizománya.
- BIBÓ István 1934. *Jog, kényszer, szabadság*. Kézirat. Magyar Tudományos Akadémia Kézirattára. Ms. 5111/7.
- BIBÓ István 1986. *Kényszer, jog, szabadság*. In uő: *Válogatott tanulmányok*. 1. köt. 1935–1944. Vál.: Huszár Tibor, szerk.: Vida István, Nagy Endre, közrem.: Ifj. Bibó István. Budapest: Magvető Könyvkiadó. 7–147.
- DÉKÁNY István 1933. *A társadalomfilozófia alapfogalmai*. Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Könyvtár. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- HORVÁTH Barna 1937. *A jogelmélet vázlatja*. Szeged: Szeged Városi Nyomda és Könyvkiadó Rt.
- HUSZÁR Tibor 1989. *Bibó István. Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok*. Magyar Krónika. Debrecen: Kolonel Lap-és Könyvkiadó Kft.
- KELSEN, Hans 1988. *A tiszta jogtan*. Fordította: Bibó István. Szerkesztette: Varga Csaba. Budapest: ELTE Bibó István Szakkollégium kiadványa.
- RUSZOLY József 1992. Bibó István a szegedi karon. *Jogtudományi Közöny*, 47, 1992/3–4. 105.
- SCHLIEMANN, Adolf 1861. *Die Lehre vom Zwange*. Rostock: Stiller.
- TUKA Béla 1910. *A szabadság*. Budapest: Grill Károly Könyvkiadó vállalata.
- ZSIDAI Ágnes 2007. Út a szubjektum felé. Hans Kelsen, Horváth Barna és Bibó István jogelméleti kényszervitája. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Hans Kelsen jogtudománya. Tanulmányok Hans Kelsenről*. Budapest: Gondolat Kiadó – MTA Jogtudományi Intézet – ELTE Állam-és Jogtudományi Kar. 762–771.
- ZSIDAI Ágnes 2008. *Jogbölcseleti torzó. Bibó István jogbölcseleti írásainak rekonstrukciója*. Budapest: Szent István Társulat.